
A LEGITIMIDADE DA GUERRA
NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Mariz Fernandes

A LEGITIMIDADE DA GUERRA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

INDICE

1. INTRODUÇÃO

2. A GUERRA NA ANTIGUIDADE

3. A CONCEPÇÃO CRISTÃ

- a. Das origens até à consolidação da Igreja.
- b. A guerra como expressão da Caridade.
- c. A guerra como expressão da Justiça.
- d. A guerra como fonte de Direito.
 - (1) A «razão de Estado».
 - (2) A guerra revolucionária.

4. A IGREJA MODERNA FACE A GUERRA

- a. A actualidade da doutrina tomista.
- b. As armas de destruição maciça.

5. A GUERRA DO GOLFO — UMA GUERRA JUSTA?

Os homens não se contentam com uma vida bela e simples: domina-os a ganância, a ambição, a inveja, a rivalidade; depressa se aborrecem do que possuem e anseiam pelo que não têm; e raro desejam coisa que não pertença a outrem.

Disto resulta um grupo invadir território alheio, digladiarem-se pela posse dos recursos do solo e depois empenharem-se em guerras.

Platão
in *Utopia*
(Séc. V/IV a. C.)

1. INTRODUÇÃO

Durante o Congresso de Viena, em 1815, perante a insistência de Talleyrand em invocar frequentemente o Direito, alguém lhe atirou a pergunta: «Qu'est-ce que fait ici le Droit?» Ao que o Ministro francês respondeu: «Graças a esse Direito estais aqui a discutir a Paz na Europa; se não houvesse um Direito das gentes não haveria um Congresso da Paz.»

Na realidade seria absurdo falar da Guerra sem ter presente a voz do Direito. Sem Direito não existiria a Paz, uma vez que esta pressupõe uma ordem essencial, que é a ordem jurídica. E esta, por sua vez, assenta as suas raízes no conceito de Justiça, aplicado de forma universal no respeito pela personalidade humana, individual e colectiva.

Já Platão e Aristóteles haviam concluído que o conceito de «Justiça» exprime o valor ético fundamental no relacionamento entre sociedades políticas. Porém, a estrutura desse relacionamento revela-se vulnerável, na medida em que o conceito de justiça apresenta discrepâncias acentuadas entre os diversos grupos culturais. A consequência imediata dessa dificuldade traduz-se na quase impossibilidade de estabelecer uma base comum de comportamento jurídico e moral nas relações internacionais. Daí o recurso, por parte dos Estados, a acordos e compromissos de cuja fragilidade a História nos tem dado múltiplos testemunhos. Com efeito, diferentes leituras desses acordos, por um lado, e, por outro, desajustamentos entre os preceitos das suas cláusulas e os interesses dos seus outorgantes têm conduzido frequentemente ao recurso à violência como forma de dirimir conflitos de interesses entre povos e Estados.

É natural que um Estado que haja decidido usar a força para atingir os seus objectivos em detrimento de terceiros procure justificar os fundamentos da sua atitude. Tal acontece porque o uso da força é, normalmente, condenado pela sociedade internacional. Desta condenação, sem dúvida baseada em razões de direito, de justiça e de moral, resulta que o recurso à guerra tem colocado dúvidas pertinentes à consciência do Homem. Dúvidas essas que se levantam relativamente à legitimidade do recurso à força, bem como aos limites a colocar ao seu uso.

A abordagem teológica da guerra fez sedimentar, ao longo dos séculos, a convicção profunda da sua irracionalidade, condenando-a expressamente e advogando o princípio ético do recurso à solução dos conflitos por via pacífica, como única atitude digna da natureza humana. Mas não a postergou por completo, por ainda não ter sido possível encontrar um substituto eficaz que desempenhe as suas funções.

Intimamente ligada à abordagem teológica, a análise das relações da Guerra com o Direito conduziu ao seu estudo em duas direcções fundamentais: por um lado, a guerra como «meio de direito», isto é, como meio mais apropriado para restabelecer um direito violado, procurando a sua legitimação numa justa causa para o seu desencadeamento; por outro lado, a guerra como «objecto de direito», ou seja, a guerra conduzida na observância de regras preestabelecidas, que lhe confirmam um estatuto de legalidade, justificado este pela sua humanização, dentro dos limites em que tal seja possível.

É na esteira destas duas vias que, de há séculos, têm vindo a ser despendidos esforços na procura de respostas às perguntas que têm vindo a dividir filósofos, teólogos e políticos:

- Será legítimo o recurso à guerra como forma de resolução de conflitos de interesses?
- Se o é, em que condições e dentro de que limites deve ser usado esse direito?

Não sendo propósito desta reflexão abordar esta última questão, procuraremos analisar a evolução do pensamento cristão na investigação sobre a legitimidade do recurso à guerra.

2. A GUERRA NA ANTIGUIDADE

«A Guerra é a Rainha de todas as leis.»

Píndaro

(Séc. VI a. C.)

O conceito de igualdade entre Povos, Cidades ou Estados foi praticamente desconhecido na Antiguidade. Por conquista ou aliança, os grandes Impérios foram anexando territórios cada vez mais vastos, submetendo ao seu jugo as respectivas populações. Assim aconteceu, por exemplo, nas civilizações helénica e romana, onde presidia essencialmente o «direito do mais forte», nas suas relações com os povos bárbaros vizinhos. A guerra justificava-se sempre que os interesses da Cidade ou Império assim o exigissem e nunca tal suscitou problemas de ordem moral. Quando empreendida contra os Bárbaros ela era, sem dúvida, legítima e abençoada pelos deuses:

«As cidades gregas reunidas têm o direito de marchar conjuntamente à conquista dos bárbaros ...; este direito transforma-se num dever sempre que se apoie numa força que permita prever o sucesso.»

Aristóteles

Mas não só contra os bárbaros funcionava o direito da força. No fundo, todo o incipiente sistema de relações entre os povos era ilustrado pelas palavras dos enviados de Atenas aos habitantes da ilha de Milo:

«Partamos do princípio (de que, por certo, uns e outros estamos convencidos) de que os negócios se regulam entre os homens pelas leis da justiça, sempre que uma mesma necessidade os obriga a submeter-se-lhes, mas que os superiores pela força tudo farão quanto o seu poder consinta, competindo aos mais fracos obedecer... É de presumir que entre os próprios deuses e, decerto, que entre todos os homens, em todas as ocorrências e pela natureza das coisas quem tem a força manda. Não fomos nós que criámos esta lei e também não somos nós os primeiros a utilizá-la. Ela existe e existirá sempre; havendo-a recebido e devendo legá-la ao futuro, dela nos aproveitamos por nossa vez.»

Não divergia muito desta a concepção sobre o Direito vigente no Império Romano, como o comprovam as palavras de Pompônio:

«Igualmente em tempo de paz, se não tivermos com uma nação nem pacto de amizade ou hospitalidade nem aliança, tudo o que é nosso, e de que ela puder aproveitar-se, torna-se seu, o mesmo sucedendo se alguma coisa que lhe pertencer cair em nossas mãos.»

Mas a importância da personalidade individual sofreria um enorme e decisivo impulso com a anúncio da palavra de Cristo. Libertado o Homem, dignificada a sociedade, o «direito do mais forte» perdeu o lugar privilegiado que ocupava nas relações entre os povos. Um outro tipo de direito tenderia a substituí-lo nos tempos que se avizinhavam.

3. A CONCEPÇÃO CRISTÃ

Ao contrário do que até então acontecera, na sociedade cristã desenvolveu-se o conceito de legitimação da guerra com base na invocação da «justa causa» dos motivos que originam o recurso à força. Esse conceito veio a traduzir-se na chamada teoria do *bellum justum* ou teoria da guerra justa.

a. Das origens até à consolidação da Igreja

O grande problema que desde os primórdios da Cristandade se colocou aos fiéis foi a evidente incompatibilidade entre a palavra do Evangelho e o recurso à força, como o atesta a mensagem de paz proclamada pelo Novo Testamento, quando apela para a renúncia à violência:

«Se o teu inimigo te fustigar uma face oferece-lhe a outra face.»

Com efeito, à luz da fé em Cristo o Homem deve rejeitar liminarmente a violência, o que constitui tradição da Igreja:

«Quem com a espada matar com a espada perecerá.»

Sangrentamente perseguida pela sua fé e impedida de reagir por qualquer acto de força que dissuadisse os seus carrascos, a minoria cristã do Império Romano encontrou nessa mesma fé o segredo da sua sobrevivência, confiando em que a justiça divina haveria de recompensar os sofrimentos da vida terrena.

Foi apenas no século IV, após o Édito de Milão, quando as massas do Império se haviam já convertido ao Cristianismo, que a Igreja foi forçada a tomar posição sobre o uso da força por parte da colectividade. Ameaçado o Império pelas investidas dos bárbaros, enfraquecidas as gentes na sua vontade de defesa, reticentes os espíritos e inquietas as consciências sobre a legitimidade do uso da força, assumiu a questão da defesa militar do Império foros de problema fundamental. Associada à sobrevivência do Império estava também posta em causa a sobrevivência da fé, ameaçada de contaminação pagã. Assim, a Igreja não só aceitou que os Cristãos participassem na defesa do Império pela força das armas como lhes impôs esse serviço como um dever de proteger os seus semelhantes no seio de um mundo de violência. A «função social» do soldado constituiu assim o primeiro argumento a favor da legitimidade do uso da força, legitimidade essa que, por ser excepcional, não invalidou o dogma da não violência.

Não foi, porém, sem alguma dificuldade que se processou esta evolução no reconhecimento do princípio da legítima defesa.

Na opinião de Tertuliano (160-220) «ao desarmar Pedro, o Senhor desarmou todos os Soldados». Para ele a profissão militar constituiria um vínculo à sociedade pagã, pelo que o seu exercício pelos cristãos era inaceitável. Os cristãos seriam cidadãos do Céu, não teriam por isso que se preocupar com a cidade terrestre. Apesar de tudo, Tertuliano deu o primeiro passo no longo caminho que iria ser posteriormente percorrido, quando evocou o caso de soldados convertidos à fé cristã, admitindo a possibilidade de conciliação da sua condição de militares com a de cristãos «desde que providenciassem por todos os meios não ofender a Deus».

Orígenes (185-254) era da opinião que «não aprendemos a fazer a guerra porque somos filhos de Deus». Porém, o teólogo da Alexandria foi, de algum modo, precursor de Santo Agostinho ao estabelecer a diferença entre guerras justas e injustas e ao admitir a participação dos cristãos na «guerra pela Pátria».

Uma voz radicalmente discordante veio interromper a linha de orientação teológica sobre o recurso à força, quando Lactâncio (ca. 250-317), o apologeta cristão africano, se pronunciou totalmente contrário a qualquer forma de violência, considerando que «não é permitido ao justo o uso de armas». Porém, a sua voz ficou registada como uma simples quebra de continuidade na linha de pensamento dominante que, com Santo Ambrósio e Santo Agostinho, viria a sofrer significativa evolução.

b. *A guerra como expressão da Caridade*

Foi, talvez, Santo Ambrósio (340-397), o prestigiado Bispo de Milão, a primeira voz da Igreja a afirmar explicitamente o dever dos cristãos de participarem na defesa da cidade:

«A força de alma que, em tempo de guerra, preserva o país contra os bárbaros ou que impele a visitar e auxiliar os doentes ou ainda que leva a defender o vizinho contra os ladrões, é plena de justiça... Aquele que não se opuser a um prejuízo causado ao seu semelhante, caso esteja ao seu alcance fazê-lo, é tão culpado como o que causou esse prejuízo.»

Com esta orientação Santo Ambrósio inaugurou a linha de pensamento da Igreja que haveria de perdurar durante vários séculos e teria em Santo Agostinho o seu próximo e mais expressivo sucessor.

Autor de profunda reflexão sobre os problemas do seu tempo, Santo Agostinho (354-420) tentou, na sua obra *A Cidade de Deus*, explicar a intervenção da Providência Divina no governo do Universo. Contemporâneo do período crítico da invasão do Império Romano pelos bárbaros, denunciou vigorosamente as guerras desencadeadas por cupidez ou por sede de domínio, mas, em contrapartida, admitiu que a participação dos cristãos nos esforços de defesa militar se poderia revelar necessária em determinadas circunstâncias:

«O nosso dever é o de querer a paz e de não fazer a guerra, a não ser por necessidade, a fim de que Deus nos dispense dessa necessidade e nos conserve a paz.»

Isto é, para Santo Agostinho há casos em que a violência injusta só pode ser detida pela contraviolência.

Com Santo Agostinho definem-se essencialmente duas formas de «guerra justa»: a guerra «punitiva», para fazer vingar a ordem moral e punir o culpado da sua violação, e a guerra «defensiva», para proteger a paz e os violados ou ameaçados.

Teólogo da Caridade, é na caridade que Santo Agostinho baseia a sua argumentação. Com efeito, a caridade obriga-nos a defender o semelhante que foi injustamente atacado. Não o fazer em nome da defesa da não

violência seria um acto de puro farisaísmo. Segundo o Evangelho é o princípio da Caridade que é absoluto e não o da não violência. E, embora do ponto de vista cristão a justiça não seja dissociável da caridade, é nesta que se centra a doutrina de Santo Agostinho. Doutrina que, aliás, está na base da doutrina chamada «da guerra justa», a qual, na expressão feliz de René Coste, melhor deveria ser chamada de «doutrina teológica da defesa colectiva contra a agressão».

As ideias desenvolvidas por estes dois doutores da Igreja viriam, alguns séculos mais tarde, a constituir o suporte da luta contra os «inféis» que ameaçavam as sedes do Cristianismo na Europa e no Próximo Oriente. Ao espírito de cavalaria da sociedade feudal associou-se o fervor religioso que santificou a guerra. Foi especial intérprete desde espírito de missão armada Bernardo de Clairvaux (1090-1153), monge da Ordem de Cister, apóstolo das virtudes da pobreza e da justiça e senhor de um prestígio invejável na Europa do início do século XII, o qual conseguiu obter do Papa Honório II o reconhecimento da Ordem dos Cavaleiros Templários, Ordem Militar que reunia as virtudes da adoração e da guerra e colocava a força da espada ao serviço de Deus.

São reveladores os termos da sua carta conhecida como *De Laude Novae Militae*, dirigida ao primeiro Mestre do Templo, Hugo de Payens:

«Apareceu uma nova cavalaria na terra da Encarnação, uma cavalaria que trava uma batalha dupla, contra adversários de carne e osso e contra o espírito do mal. Não considero uma coisa maravilhosa que esses cavaleiros resistam a inimigos físicos com a força física, porque isso, bem o sei, não é coisa rara. Mas empunham armas com forças do espírito contra vícios e demónios, e a isso chamo não só de maravilhoso, mas também digno de todo o louvor dado a homens de Deus...»

Foi esta concepção da luta contra o mal que levou à organização das Cruzadas para expulsarem os infiéis da Terra Santa. A justiça da causa era, à época, inquestionável, os excessos tantas vezes praticados poderiam ter manchado a sua pureza mas não afectaram a sua validade.

Na esteira de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino (1225-1274) retomou o tema da guerra na célebre Questão XL do seu tratado sobre a Caridade intitulado *Summa Theologica*. A questão essencial posta por São Tomás é a seguinte: «Será sempre um pecado fazer a guerra?»

Para São Tomás, e de acordo com a fé cristã, a guerra implica necessariamente a noção de pecado. É esta, aliás, a linha tradicional do cristianismo primitivo. Há, portanto, que saber se, em face de uma determinada situação, se poderá participar em consciência num acto de guerra por se ter convencido da não existência de pecado. A resposta de São Tomás é dada pela sua «Teoria sobre as condições para uma guerra justa», que se baseia em três premissas fundamentais:

- 1.^a — a *autoridade do príncipe* que determina a participação no acto de guerra;
- 2.^a — a existência de uma *causa justa*, ou seja, a necessidade de fazer com que os autores da agressão expiem a sua falta;
- 3.^a — uma *intenção recta* por parte daqueles que fazem a guerra, o que equivale a dizer que eles se deverão propor «promover o bem ou evitar o mal».

Para São Tomás a guerra só se justifica se for feita «por amor», para defender as vítimas da injustiça, para libertar os oprimidos, para restaurar a paz. A guerra justa, último recurso para manter a ordem jurídica internacional, comporta, para além da sua função de defesa e de restauração de um direito lesado, uma função punitiva. O seu objecto reside no castigo do agressor, satisfazendo assim as exigências do bem comum do Estado e da humanidade.

Como responsável pelo bem comum temporal no reino, pela «tranquilidade na ordem», o príncipe detém a prerrogativa de fazer a guerra. Sendo, contudo, juiz e parte interessada, terá de examinar cuidadosamente as razões que o levam a fazê-lo.

Nos séculos XIV e XV, durante os quais prevaleceu a doutrina tomista, foram poucos e pouco notórios os teólogos que se debruçaram sobre o problema da guerra. De entre eles emerge apenas uma figura, aliás notável, que denunciou calorosamente a facilidade com que os homens de Estado do seu tempo recorriam à guerra. Tratou-se de Erasmo de Roterdão (1466-1536), que estudou intensamente os problemas da guerra e da paz à luz da caridade evangélica. A sua posição inicial foi a de um extremista:

«A guerra é o maior dos males, a pior das catástrofes, e é condenada pela religião cristã. Aos cristãos não é lícito pegar em armas. Cristo trouxe a paz, a guerra destrói a paz. Cristo pregou o amor entre os

homens, a guerra destrói esse amor. Não há paz, ainda que injusta, que não seja preferível à mais justa das guerras.»

Porém, ante o perigo turco, Erasmo reviu a sua posição. Criticou sempre as justificações de índole teológica a que recorriam com frequência estadistas e teólogos, a partir da manipulação da Palavra Divina. Não foi, contudo, um pacifista absoluto:

«Um doutor verdadeiramente cristão não poderá aprovar a guerra; ele permite-a talvez em certos casos, mas contra a sua vontade e com sofrimento.»

c. A guerra como expressão da Justiça

O século XVI foi testemunha de uma evolução notável na ética das relações internacionais e na forma de encarar o fenómeno da guerra. Até então só a «Caridade» justificava a guerra, tida como uma acção punitiva dirigida contra o culpado, o violador, o usurpador. Na sua luta secular contra os maometanos, usurpadores da fé cristã, podiam os cristãos argumentar com a «culpabilidade» dos seus inimigos para justificarem a sua cruzada anti-sarracena. Mas no século XVI, em pleno avanço da conquista espanhola na América recém-descoberta, tal argumento carecia de significado perante os pobres índios, vítimas do ímpeto colonizador dos seus invasores. A sua única culpa residia no facto de resistirem à conquista territorial espanhola e de se negarem a aceitar a fé dos conquistadores. Razão inconsistente à luz da doutrina tomista, foi necessário substituir o suporte da «caridade» por um novo conceito — o de «Justiça» — e permitir que o argumento teológico desse lugar às razões do direito natural. Porque não submeter os povos que, pela sua fraqueza e inaptidão, eram incapazes de explorar as suas próprias riquezas? Porque não subjugar e converter compulsivamente aqueles que, perante a revelação de Cristo, se mostravam inaptos para compreender a sua única esperança de salvação? Tratava-se, sem dúvida, de um acto de justiça fazer com que a humanidade pudesse usufruir de riquezas que, de outro modo, nunca seriam exploradas. E não era menos justo dominar, orientar e iluminar esses novos seres agora descobertos para o mundo. E desta forma se consolidaram os alicerces do fenómeno colonialista que veio a caracterizar a sociedade internacional até aos nossos dias.

Não admira que sejam espanhóis os principais expoentes desta época no estudo das relações internacionais. Considerados como os fundadores do moderno Direito Internacional, o dominicano Francisco de Vitória (ca. 1483-1456) e o jesuíta Francisco Suarez (1548-1619) trouxeram um contributo significativo à reflexão da Igreja neste domínio. Num século em que a guerra atingiu dimensão internacional, ela transformou-se num meio de assegurar o respeito pelo direito das gentes. Instrumento de justiça, neutra em si mesma, a sua legitimidade ou moralidade dependia da forma como o Estado a conduzia. Assim, a originalidade da abordagem destes dois autores aos problemas da guerra residiu na análise das suas repercussões sobre o bem comum da humanidade:

«Uma guerra é injusta pela única razão de que, apesar da sua utilidade para uma dada província, ela causaria um dano ao Universo e à Cristandade.»

Francisco de Vitória

Os vários pretextos a que, à data, conduziavam os estudos sobre a guerra como, por exemplo, as diferenças de religião, a dilatação do Império, a conquista de glória ou de qualquer outra vantagem para o príncipe, foram recusados por Francisco de Vitória por não os considerar válidos. A sua rejeição da autoridade universal do imperador e do poder directo do Papa em assuntos temporais levam-no a considerar que não é justo declarar guerra aos infiéis, bem como despojá-los dos seus bens e da sua liberdade política. Fazendo embora concessões ao direito de colonização, faz contudo prevalecer a norma geral de que onde não há injúria não há causa justa de guerra.

Não obstante a sua posição eminentemente crítica, Francisco de Vitória aceitou as condições tomistas da guerra justa, acrescentando-lhes, no seu tratado *De jure belli*, mais três condições: a violação de um direito (considerada como única causa justa), a ausência de outro meio mais adequado e a proporcionalidade entre a gravidade da injustiça e a natureza dos danos que resultam inevitavelmente da guerra.

Esta concepção foi compartilhada por Francisco Suarez, o brilhante catedrático da Universidade de Coimbra, para o qual a sociedade internacional se baseava na interdependência dos povos numa comunidade universal anterior e superior à divisão em nações. Esse facto implicava a necessidade da

existência de leis para regerem as relações entre os povos, pelo que só a ausência dessas leis e de um governo universal poderiam justificar a existência da guerra como um recurso para a resolução das suas contendas. Tratou-se, possivelmente, da primeira abordagem à necessidade de uma organização internacional para a solução pacífica de conflitos entre Estados.

d. *A guerra como fonte de Direito*

(1) *A «razão de Estado»*

A consolidação do Estado-Nação como unidade política fundamental, confundida, de início, com o poder dinástico e, posteriormente, com a soberania do povo, veio modificar os fundamentos das relações internacionais que caracterizaram os séculos XVII, XVIII e XIX.

O desenvolvimento do direito positivista suprimiu os conceitos morais até então vigentes, considerando que o Estado, expoente supremo da organização política internacional, tem o direito absoluto de fazer a guerra, desde que os seus interesses assim o justifiquem. Impõe-se, assim, a «razão de Estado» como critério de legitimidade, sobrepondo-se à moralidade da causa. Aliás, a intenção recta exigida pela doutrina tomista para desencadear a guerra havido sido esquecida pelos canonistas e moralistas dos séculos XVI e XVII. Na realidade, a intenção recta baseia-se na justiça das motivações que conduzem à guerra e estas, por seu turno, são objecto da consciência e da autoridade do soberano. Ora o direito do soberano que, nesse tempo, se confundia com o direito do Estado, é objectivo e real, pelo que não carece de ser testado face a critérios de ordem moral.

Foi precursor desta doutrina positivista do direito da guerra Maquiavel (1469-1527), cujo pensamento se pode resumir na sua célebre máxima:

«A guerra é justa sempre que for necessária.»

Se até aí os escolásticos atribuíam ao soberano a responsabilidade de julgar os motivos que tornavam a guerra não só justa como

também necessária, para Maquiavel o problema resumia-se à determinação da necessidade, na qual se esbatia o problema da justiça. Com efeito, enquanto para os primeiros a justiça tinha um fundamento moral, para Maquiavel o critério de apreciação era meramente o da utilidade, sendo fundamental objectivá-lo face aos interesses do príncipe, que se confundiam com os da comunidade. Mas qual então o critério da necessidade? Para os teóricos da guerra justa a necessidade resulta da ausência de qualquer outra forma susceptível de resolver pacificamente um conflito, ou seja, é uma consequência da apreciação dos meios e não dos fins. Pelo contrário, para os teóricos da razão de Estado são os fins que justificam os meios, ou seja, é necessária a guerra cujo resultado for útil ao Estado. Melhor dizendo, a guerra justa é aquela que satisfizer a razão de Estado.

Desta forma a «razão de Estado», fundamentada nas exigências da soberania e dos interesses dinásticos, prevalece como base do poder discricionário de fazer a guerra.

As teses de Maquiavel vieram a ser posteriormente reforçadas pelos idealistas alemães. Fichte (1762-1814) e Hegel (1770-1831) foram os seus principais expoentes e estiveram na base da exacerbação do nacionalismo alemão que conduziu a uma política de hegemonia que fez sentir os seus efeitos até aos nossos dias:

«A guerra é uma forma necessária de afirmar o direito pelo único método de que um Estado dispõe e que, por consequência, é eterno e moral.»

Hegel

Se bem que tenham dominado a cena internacional, não foram os positivistas os únicos a teorizarem o direito da guerra na Idade Moderna. O bem comum da humanidade, já identificado por Francisco de Vitória, continuou a assumir significado no julgamento moral da guerra. Côscios de que as leis que regem o relacionamento internacional não são, só por si, suficientes para garantir o seu respeito, os estudiosos preconizam a constituição de uma organização supranacional que detenha a capacidade coercitiva indispensável para fazer com que os Estados respeitem a ordem internacional. Exigência,

contudo, difícil de satisfazer pela complexidade de que se reveste a sua aceitação generalizada.

Por isso, para Taparelli d'Azeglio (1783-1852), enquanto a sociedade internacional não estiver justa e solidamente constituída, isto é, enquanto não atingir a perfeição intelectual, moral e material necessárias para que a justiça impere entre os membros da ordem internacional, as nações poderão lícitamente fazer valer os seus direitos recorrendo à guerra. Ou seja, a legitimidade do recurso à guerra decorre, não do princípio tomista da caridade, nem tão-pouco do direito natural de fazer valer um interesse estatal, mas sim da necessidade de substituir a função judicial ausente do seio da sociedade internacional.

Para colmatar essa lacuna, Taparelli d'Azeglio, no seu *Tratado de Direito Natural*, construiu uma teoria da organização internacional, encarregada de fazer reinar a justiça e a ordem e apoiada por uma força de polícia internacional. Este facto revestiu-se de importância capital, pois desde então as posições dos diferentes Papas sobre os problemas da guerra e da paz nunca deixaram de ter em conta a questão da organização internacional.

(2) A guerra revolucionária

O final do século XIX e o início do século XX assistiram a uma inflexão significativa dos conceitos que haviam vigorado até então sobre a legitimidade da guerra. Se a «justiça da causa» havia apoiado os seus fundamentos na reposição de um direito violado e, mais tarde, no direito dos Estados mais fortes afirmarem pela força a sua supremacia sobre os Estados mais fracos, a causa revolucionária que desabrochou na Idade Contemporânea veio trazer à cena novos argumentos: o direito dos povos oprimidos à sua autodeterminação ou o das classes trabalhadoras à libertação da tirania dos governos opressores constituem causa bastante para justificação da violência. Deste modo a revolução passou a concretizar o direito do uso da força para constituição de uma nova ordem internacional. Melhor dizendo, a guerra deixou de servir para reconstituir um direito violado e passou a permitir preestabelecer um novo direito. O

direito positivo foi, assim, suplantado pelo direito natural, ou seja, um direito superior àquele, que justifica a sua revisão.

Constituem exemplo desta inversão as guerras de independência e os movimentos de libertação anticolonialista, ambos baseados no direito natural de autodeterminação dos povos, que recentemente deram origem a significativas alterações no xadrez político internacional.

4. A IGREJA MODERNA FACE À GUERRA

a. *A actualidade da doutrina tomista*

O progressivo desenvolvimento dos meios e das técnicas usadas para fazer a guerra tem abalado as consciências dos homens e desafiado o raciocínio dos filósofos. É certo que, aquando da descoberta da pólvora, houve quem preconizasse o fim do mundo. Mas longe vão os tempos de deslumbramento perante o fenómeno explosivo e grandes foram os progressos da arte de destruição. Novos campos se abriram, em intensidade e qualidade, e novos e variados agentes se juntaram à pólvora, transportados a distâncias então inimagináveis e com precisão e efeitos que ultrapassam a mais fértil imaginação.

Se é um facto que os princípios morais desenvolvidos pelos tomistas ao longo dos tempos mantêm ainda hoje todo o seu valor, instalou-se contudo a convicção de que a desproporção dos meios actualmente ao dispor dos homens para fazerem a guerra e os fins por esta visados tiram legitimidade ao seu recurso. É eloquente a declaração produzida em 19 de Outubro de 1931 pelo chamado «Grupo de Friburgo», constituído por renomados teólogos católicos, entre os quais os dominicanos Pierre Delós e P. Stratmann e os jesuítas Albert Valensin e P. Noppel:

«A guerra desencadeada por um Estado, sem recorrer previamente às instituições jurídicas existentes, é um procedimento ilegítimo, condenável não só perante o Direito Público, mas também perante a consciência.»

A guerra moderna não poderá ser um procedimento legítimo, «pois esta guerra, em virtude da sua técnica e por uma espécie de necessidade da sua natureza, entranha em si grandes ruínas materiais, espirituais, familiares, sociais e religiosas e chega a ser uma tal calamidade mundial que deixa de constituir um meio proporcionado ao único fim que poderia eventualmente justificar o recurso à força: a instauração de uma nova ordem mais humana e da paz».

Precursor do pensamento contemporâneo da Igreja, o Papa Pio XII debruçou-se atentamente sobre os problemas da guerra e da paz, em especial durante o curso da II Guerra Mundial. Nos seus numerosos escritos legou-nos uma herança considerável, na qual abundam análises e considerações de natureza vária sobre a teoria das relações internacionais.

Segundo o seu pensamento a guerra, mesmo quando «justa», só pode ser tolerada como um mal necessário, face às carências de organização da sociedade internacional. Denunciando calorosamente as guerras de agressão, que classificou de crime supremo contra a humanidade, Pio XII admitiu o recurso às armas contra dois tipos de agressões: a agressão contra a existência ou a independência de um Estado e a violação maciça dos direitos humanos. Por outras palavras, a guerra só é legítima quando em caso de legítima defesa, esgotadas que foram as hipóteses de conciliação prévia (condição do mal menor) e no respeito pela liberdade dos não combatentes.

Côncio da inevitabilidade da guerra na ordem internacional vigente no seu tempo, Pio XII advogou a reforma dessa ordem com o objectivo de tornar a guerra impossível. Tal, porém, só seria possível com a instituição de organização supra-estatal a nível mundial, condição praticamente indispensável para generalizar e assegurar a paz.

Embora em certas circunstâncias se aproximasse das teses do Grupo de Friburgo, Pio XII não perfilhou, contudo, as suas posições, admitindo claramente o princípio da legítima defesa:

«...existem bens de tão grande importância para a comunidade humana que a sua defesa contra as agressões injustas é, sem dúvida alguma, plenamente justificada. E essa defesa impõe-se igualmente à solidariedade das Nações, que têm o dever de não abandonar o povo vítima de uma agressão».

(Radiomensagem de Natal, 1948)

O Concílio Vaticano II manteve a mesma linha de condenação da guerra, considerando um autêntico «escândalo» o recurso à violência para obtenção dos desígnios da política. Porém, encarou de forma realista e pragmática a quase inevitabilidade da sua ocorrência, como consequência da natureza pecadora dos homens: «Na medida em que os homens são pecadores, o perigo de guerra ameaça a humanidade, o que continuará a acontecer até ao regresso de Jesus Cristo.»

Porque esse perigo existe, apesar de tudo, há que reconhecer explicitamente o direito de legítima defesa: «...enquanto subsistir o risco de guerra e não existir uma autoridade internacional competente dispondo de forças suficientes não se poderá negar aos governos, uma vez esgotadas todas as possibilidades de regulação pacífica, o direito de legítima defesa». Nesta perspectiva, «aqueles que se devotaram ao serviço da Pátria através da profissão militar devem considerar-se a si próprios guardiães da segurança e da liberdade dos povos; se se desempenharem correctamente das suas obrigações concorrerão verdadeiramente para a manutenção da paz».

b. As armas de destruição maciça

A explosão da bomba atómica que pulverizou Hiroxima em 1945 constituiu sem dúvida um salto qualitativo de grande significado nas consequências nefastas da guerra para as populações indefesas.

Se Pio XII, perante tão terrível evidência e não obstante defender o princípio de legítima defesa, admitiu ser preferível renunciar a defender-se recorrendo a armas atómicas, foi durante o Concílio Vaticano II que o problema da guerra nuclear foi amplamente dissecado.

«É por isso que se torna humanamente impossível pensar na guerra, na nossa era atómica, como um meio adequado para obter reparação de uma violação de direitos.»

(Encíclica *Pacem in terris*, de João XXIII)

Para João XXIII uma guerra nuclear é contrária à razão. A paz é a única alternativa razoável, pelo que é preciso tudo fazer para a assegurar. É este processo de paz por todos os meios que legitima a dissuasão pelo «equilíbrio do terror», na medida em que tal estratégia tem sido um factor de contenção do emprego da força. Todavia, a dissuasão não pode ser encarada em valor abso-

luto como um factor positivo, mas sim apenas como uma forma passageira de evitar o recurso à guerra. Com efeito, a dissuasão baseada nas armas de destruição maciça encerra em si mesma duas características que desacreditam a sua base de legitimidade: por um lado, constitui um processo perigoso que, em caso de falha, conduz por si próprio directamente à mais terrível expressão da violência; por outro lado, o seu mau uso pode conduzir ao emprego da chantagem nas relações internacionais, colocando grandes massas de seres humanos à mercê dos detentores dos meios de destruição.

Por estas razões a dissuasão só deve ser encarada como um recurso temporário, que só tem justificação se acompanhado de esforços no sentido de se atingir uma redução considerável dos armamentos. Assim o refere João Paulo II, em 1982, ao afirmar:

«Nas condições actuais uma dissuasão baseada no equilíbrio, não certamente como um fim em si mesmo mas como um passo no caminho do desarmamento progressivo, pode ainda ser julgada como moralmente aceitável.»

Isto é, a dissuasão não pode constituir um fim em si mesma. Ela só é moralmente aceitável se for integrada numa política de resolução pacífica dos conflitos através da negociação diplomática e de uma redução progressiva e controlada dos armamentos.

De acordo com o pensamento de João XXIII, e na esteira do seu predecessor Pio XII, o desarmamento não deverá ser unilateral, mas sim mutuamente consentido por acordos internacionais, paralelo, simultâneo, geral e, finalmente, acompanhado por sistemas de controlo eficazes. Mas o desarmamento deverá ser «integral», isto é, «deverá atingir também as almas». O que supõe que «o axioma que pretende que a paz resulte do equilíbrio dos armamentos seja substituído pelo princípio de que a paz só se pode edificar sobre a confiança mútua das nações».

Mas a paz a alcançar tem necessariamente de ser uma «paz justa». Esta implica o reconhecimento de que o bem comum da humanidade é baseado nos direitos humanos e requer o tratamento de igualdade para todas as pessoas. A dignidade da pessoa humana impõe o reconhecimento da liberdade para exercer direitos e responsabilidades. Daqui decorre que a paz justa só poderá ser obtida não só com a ausência da guerra mas também através da

resolução de problemas tais como a eliminação das desigualdades económicas e sociais, as discriminações de raças ou de credos religiosos, a extinção do analfabetismo e das várias formas de exploração e de opressão. Em suma, a paz justa só poderá ser conseguida através do desenvolvimento. Palavra de ordem esta transmitida pela Encíclica *Populorum progressio*:

«O desenvolvimento é o novo nome da paz.»

Naturalmente todos os considerandos de justiça no âmbito das relações internacionais esbarram sempre com a dificuldade da definição dos critérios-padrão e da autoridade para fazer respeitar esses critérios. Mais uma vez e sempre se chega à necessidade de uma autoridade supranacional «...a instituição de uma autoridade pública universal, reconhecida por todos, que disponha de um poder eficaz susceptível de garantir a todos a segurança e o respeito pela justiça e pelos direitos de cada um».

Não bastarão, contudo, as boas intenções de reduzir as diferenças e assegurar a administração internacional da justiça enquanto se continuar a corrida aos armamento. Com efeito, «mesmo que eles não sejam utilizados, bastará o seu custo para ocasionar que os mais pobres morram de fome».

Qual é então, em conclusão, o pensamento actual da Igreja sobre o problema da guerra e da paz?

Em primeiro lugar, a fé em Jesus Cristo e a dignidade da pessoa humana impõem que vivamos renunciando à violência nas relações quer individuais quer colectivas. É preciso fazer tudo o que for possível para renunciar à violência e encontrar formas de resolução pacífica dos conflitos de interesses.

Em segundo lugar, a paz só é justa se forem respeitados os direitos humanos, no plano individual, ou os direitos das sociedades humanas, no plano colectivo. Em caso de violência não evitável assiste às vítimas de agressão o direito de legítima defesa para repor uns ou outros.

Em terceiro lugar, a dissuasão baseada em arsenais altamente letais só é aceitável quando acompanhada de esforços no sentido de reduzir esses mesmos arsenais de forma equilibrada e controlada.

Finalmente, a paz justa e a não violência em geral só são susceptíveis de serem alcançadas através duma autoridade internacional, dotada de poder coercitivo suficiente para impor as suas decisões na regulação de conflitos.

5. A GUERRA DO GOLFO — UMA GUERRA JUSTA?

A recente Guerra do Golfo constituiu um marco importante na sucessão de conflitos que têm assinalado a história da humanidade. Não tanto pelas modernas tecnologias nela experimentadas, não tanto ainda pelos intrincados processos político-militares que nela se jogaram, mas especialmente porque foi o primeiro conflito militar de importância relevante que foi conduzido por forças militares internacionais no cumprimento de um mandato da ONU. Com efeito, o argumento fundamental, e que desde o primeiro momento foi invocado para justificar a intervenção das forças multinacionais, foi o da necessidade de libertar o Koweit, atacado, invadido e anexado pelo Iraque, com violação sistemática e violenta dos direitos humanos dos seus cidadãos. Essa intervenção assumiu, assim, a forma de uma tutela colectiva do direito à legítima defesa contra o Estado agressor.

É de todos conhecida a unanimidade da condenação da invasão pela quase totalidade dos Estados membros da ONU, assim como o é também a diversidade de posições, designadamente dos Estados europeus, quanto à forma de concretizar essa condenação e repor a legalidade de antes da invasão. Neste caso, mais do que discutir a justiça da causa e o direito de legítima defesa, tratou-se fundamentalmente de ajuizar se a situação em questão oferecia suficientes razões para aplicar os princípios do Direito Internacional e impô-los através de uma guerra conduzida de forma convencional. Em tal sentido a Guerra do Golfo pode considerar-se «justificada».

Contudo, neste processo, um problema de ordem ética surgiu à luz da ribalta: a composição e, sobretudo, o comando da força internacional. Com efeito, a força militar encarregada de restabelecer o direito violado deveria ter assumido o carácter de uma força policial neutra, mandatada para expulsar os invasores do território do Koweit e, eventualmente, fazer cumprir as decisões posteriores do Conselho de Segurança da ONU relativamente ao país agressor. O seu comando, também neutral, deveria depender directa e exclusivamente da ONU, assegurando deste modo a justa proporcionalidade entre as medidas tomadas e a gravidade do acto de agressão que as justificou. É sabido que assim não sucedeu, que a força foi preponderantemente formada por meios humanos e materiais norte-americanos e que o comando das operações pertenceu, de facto, aos Estados Unidos da América.

Se a «pureza» do conceito atrás referido, que se reconhece ainda próximo da utopia, se tivesse verificado, se as decisões e a execução da acção estivessem livres da «mácula» de outros interesses em jogo (estratégicos e económicos) que não os de uma mera reposição do direito, teria sido dado um passo decisivo a caminho da formação de um instrumento armado que permitisse à ONU abrir as portas à institucionalização da paz. A nova ordem internacional teria assim sido legitimada pelo processo a que a humanidade aspira e que tanto tem vindo a ser reclamado. Mas a indisfarçável liderança americana da intervenção militar (incluindo as decisões políticas que lhe serviram de suporte) deixou um rasto de dúvida sobre as verdadeiras razões que permitiram a aparente eficácia da actuação da ONU durante esta crise.

Resta considerar que na actual organização política internacional não foram ainda alcançadas as condições necessárias para que outra solução «mais pura» tivesse tido lugar. E, por muito optimista que se seja, aconselha a prudência e obriga a objectividade que nos disponhamos a encarar ainda à nossa frente um longo percurso até que tal seja possível.

Mariz Fernandes